

*Executive Summary*

**WAH}DAT AL-SHUH}ÛD IBN ‘AT}Â AL-ALLÂH AL-SAKANDARÎ**

**(Landasan Teologis dan Filosofis)**

Oleh : Abdul Djalal M.Ag.

A. Pendahuluan

Ibn ‘At}â al-Allâh al-Sakandarî (w. 709 H./1309) adalah tokoh sufi dan fakih mazhab Maliki yang disegani. Ia adalah sufi yang melestarikan ajaran-ajaran Abû al-H{asan al-Shâdhilî (w. 1258) dan Abû al-‘Abbâs al-Mursî, pendiri dan guru kedua tarekat Shadhiliyah. Ia sendiri disebut sebagai guru ketiga tarekat tersebut. Selain tema-tema tasawuf, Ibn ‘At}â al-Allâh juga ahli dalam bidang h{adîth, tafsîr, dan us}ul al-dîn.<sup>1</sup> Dari sekian banyak karangannya, *Al-H{ikam* yang paling dikenal luas dan paling banyak diberikan ulasan (*sharh*). Ibn ‘At}â al-Allâh adalah seorang tokoh yang secara intelektual dididik dan dibesarkan dalam tradisi fikih yang kuat. Oleh keluarganya, ia dikader untuk menjadi pakar fikih mazhab Maliki yang saat itu merupakan mazhab mayoritas di Aleksandria, tempat di mana dia menjalani sebagian besar kehidupannya. Pada awalnya, ia seorang yang sangat kritis bahkan menolak perilaku kaum sufi sampai pada akhirnya perilaku tersebut berubah total sejak pertemuannya dengan Abû al-‘Abbâs al-Mursî, guru tarekat Shâdhilîyah yang akhirnya menjadi pembimbingnya dalam *sulûk*. Semenjak menjadi mursyid tarekat Shâdhilîyah, Ibn ‘At}â al-Allâh

---

<sup>1</sup> ‘Abd. al-Mun‘im al-H{afnî, *al-Mawsûat al-S{ufîyah: A‘lâm al-Tas}awwuf wa al-Munkirîn ‘alayh wa l-T{uruq al-S{ufîyah* (Kairo: Dâr al-Rashâd, 1992), 295.

lebih diplot sebagai *ahl al-rusûkh wa al-tamkîn* daripada *ahl al-shat}ahât wa al-ah}wâl*.<sup>2</sup>

Kehidupan sufistik dijalani Ibn ‘At}â al-Allâh di saat tasawuf banyak bersinggungan dengan aktivitas kelompok Islam lain. Hal itu tidak lain karena efek dari doktrin tasawuf *falsafi*, seperti *wah}dat al-wujûd*, yang digagas oleh Ibn ‘Arabî yang banyak ditolak oleh kalangan Islam puritan saat itu. Namun, bagi Ibn ‘At}â al-Allâh sendiri, secara implisit ia menunjukkan sikap hormat terhadap pemikiran-pemikiran tersebut dengan tidak menyatakannya sebagai sebuah ‘kesesatan’. Akan tetapi ia mengajukan *wah}dat al-shuhûd* sebagai bentuk *ma‘rifat* manusia pada Allah.<sup>3</sup>

Doktrin *wah}dat al-shuhûd* tersebut terlahir karena dinamika dan konflik pemikiran keagamaan di Mesir saat itu. Setidaknya, doktrin tersebut menjadi solusi alternatif yang dapat diterima oleh para pihak yang terlibat dalam konflik pemikiran tersebut yang melibatkan empat kelompok besar, yakni: (1) antara *fuqahâ*’ (para fakih) yang beraliran konservatif yang cenderung apatis terhadap perilaku kaum sufi; (2) kelompok puritanis yang memusuhi kaum sufi, kelompok ini dipimpin oleh Ibn Taymîyah; (3) kelompok tasawuf salafi yang memusuhi aliran tasawuf Ibn ‘Arabî dan para sufi falsafi; dan (4) kelompok sufi yang terpengaruh pemikiran Ibn ‘Arabî dan tasawuf falsafi lain. Kelompok terakhir ini menjadi musuh bersama tiga kelompok sebelumnya.

---

<sup>2</sup> Abû al-Wafâ al-Ghanîmî al-Taftâzânî, *Ibn ‘At}â al-Allâh al-Sakandarî wa Tas}awwufuh* (Kairo: Maktabah al-Anglo al-Mis}riyah, Cet. Ke-2, 1969), 322.

<sup>3</sup> Doktrin ini juga sering disebut sebagai *fanâ’ fi al-tawh}îd* sebuah doktrin yang relatif diterima oleh para ‘musuh’ tasawuf.

Dalam sejarah perkembangan pemikiran di Mesir, doktrin ini dapat dilacak pada pemikiran sufi Mesir, Ibn al-Fârid (576-632 H.).<sup>4</sup> Dan pada era modern ini doktrin tersebut kembali disuarakan oleh Shaykh Ahmad Sirhindi, seorang tokoh yang dipandang sebagai reformis dalam bidang sufistik. Yang menarik, bahwa dalam berbagai aspek, pemikiran sufistik Sirhindi banyak kesamaan dengan pemikiran Ibn ‘At}â al-Allâh.

Dalam konteks sosial dan politik di Mesir, doktrin *wah}dat al-shuhûd* dapat diterima oleh kalangan para fuqaha dan tasawuf salafi. Doktrin ini memiliki perbedaan fundamental dengan doktrin *wah}dat al-wujûd* terutama tentang pandangan terhadap hubungan Allah dan alam. *Wah}dat al-shuhûd* berpandangan dualisme (*ithnaynîyah*) dengan membedakan secara mutlak antara Pencipta (*Khâlik*) dan ciptaan (makhluk), antara Tuhan dan hamba. Di sisi lain, *wah}dat al-wujûd* berpandangan monisme dalam hubungan Tuhan dan alam. Doktrin ini mengidentikkan antara Pencipta dan ciptaan. Hanya ada satu wujûd absolut.

Prinsip monisme ini mendapatkan beberapa kritikan, antara lain: *Pertama*, para Nabi tidak mengajarkan bahwa wujûd adalah Satu, tapi mereka mengajarkan bahwa Tuhan adalah Satu. Mereka juga tidak mengajarkan bahwa tidak ada sesuatu apa pun di samping Allah tapi mereka mengajarkan bahwa tidak ada tuhan selain Allah. *Kedua*, pada tahap tertentu, *wah}dat al-wujûd* bertentangan dengan prinsip Islam. Dengan mengidentikkan alam dengan Tuhan, maka menyembah apapun adalah menyembah (manifestasi) Tuhan. Hal lainnya, doktrin ini

---

<sup>4</sup> Abd al-Mun'im al-H{afni, *al-Mawsû'ah al-Sûfiyah: A'lâm al-Tas}awuf wa al-Munkirîn alayh wa al-T}uruq al-Sûfiyah* (Kairo: Dar al-Irshâd, 1992), 313. Al-Taftâzânî mengklasifikasikan Ibn ‘At}â al-Allâh dan Ibn al-Fârid dalam kelompok yang disebutnya *shuhûd al-wahdah*. Lihat al-Taftâzânî, *Ibn ‘At}â al-Allâh*, 307.

menegasikan adanya sesuatu yang buruk, karena Tuhan selalu bermanifes dalam bentuk yang baik. *Ketiga*, keyakinan terhadap tauhid adalah fenomena subjektif. Tauhid sebenarnya adalah kondisi (*hâl*) dan terlepas dari pemikiran maupun imajinasi. Pada tahapan selanjutnya, pengalaman tentang kesatuan akan berganti dengan pengalaman pemisahan di mana sufi akan melihat bahwa secara absolut Tuhan berbeda dengan alam. *Keempat*, *wahdat al-wujûd* adalah perkembangan baru dalam sejarah sufisme. Tidak seorang pun yang berbicara tentang konsep *wahdat al-wujûd* sebelum Ibn ‘Arabî. *Kelima*, *wahdat al-wujûd* tidak dibutuhkan untuk *fanâ*. *Tawhîd shuhûdî* telah mencukupi untuk mencapai *fanâ* dan merealisasikan keikhlasan yang merupakan tujuan dari suluk. Dengan *tawhîd shuhûdî* seseorang bisa melupakan apapun selain Allah.<sup>5</sup>

Dalam doktrin *tawhîd shuhûdî* atau *wahdat al-shuhûd* Ibn ‘Atî al-Allâh membangun basis konsepnya melalui pendekatan fikih—salah satu keilmuan yang menjadi keahliannya. Selain itu, ia juga meletakkan dasar-dasar teologi yang kuat untuk melandasi doktrin-doktrin sufistiknya. Secara khusus, dalam masalah *ilâhiyât*, Ibn ‘Atî al-Allâh banyak menguraikan dalam karyanya *al-Qasd al-Mujarrad fî Ma‘rifat Ism al-Mufrad*.<sup>6</sup> Tentu saja dasar-dasar teologi tersebut juga termuat dalam *magnum opus*-nya, *al-Hikam*, yang juga merupakan bangunan utuh pemikiran tasawufnya.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism And Shari‘ah: A Studi Of Shaykh Ahmad Sirhindi’s Effort to Reform Sufism* (United Kingdom: The Islamic Law Foundation, 1997), 106-111.

<sup>6</sup> Agus Ali Dzawafi, “Wahdat al-Wujûd Ibn Atha‘illah al-Sakandari” (Tesis--IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2006).

<sup>7</sup> Victor Danner dalam karyanya Wacana Sufistik Ibn ‘Atî al-Allâh menyatakan bahwa Al-Sharqawi menilai bahwa Ibn ‘Atî al-Allâh berpandangan *wahdat al-wujûd* seperti halnya Ibn ‘Arabî. Victor Danner, Wacana Sufistik Ibn ‘Atî al-Allâh (terj.) berbeda dengan hal itu, Adalah Hasyim Dahan yang mencoba melihat *al-Hikam* dari sudut pandang tarekatnya, *al-Naqshabandiyah*,

Di sini Ibn ‘At}â al-Allâh meletakkan doktrin sufistik dan teologinya secara *apik* dan menghindari potensi-potensi konflik pemikiran yang mungkin terjadi.<sup>8</sup> Hal tersebut terbilang wajar mengingat kondisi sosio-politik di Mesir yang rentan terjadi perpecahan dan permusuhan.

Pentingnya menelusuri doktrin *wah}dat al-shuhûd* Ibn ‘At}â al-Allâh karena walaupun ia dalam hal ini memberikan alternatif dari doktrin falsafi ala *wah}dat al-wujûd*, akan tetapi kediamannya dalam melihat doktrin tersebut patut ditelusuri lebih jauh. Apakah *wah}dat al-shuhûd* adalah nama lain dari doktrin *wah}dat al-wujûd*, ataukah ia benar-benar sebuah doktrin otentik yang berbeda dengan *wah}dat al-wujûd*. Menyimak dari uraian Muh}ammad Sa’îd Ramad}ân al-Bût}î dalam kitabnya *al-H{ikam al-‘At}â’iyah: Sharh} wa Tah}lîl* menegaskan bahwa manusia sampai pada tahap ‘*ayn al-bashîrah* tidak melihat segala wujud (makhluk) kecuali eksistensi sifat Allah, inilah yang dikatakan sebagai *wah}dat al-shuhûd*.<sup>9</sup> Apakah pada puncak tahapan *wah}dat al-shuhûd* akan ditemukan proposisi layaknya doktrin *wah}dat al-wujûd*? Inilah signifikansi penelitian ini.

Adapun langkah-langkah praktis untuk menjelaskan konstruksi pemikiran *ilâhiyât* Ibn ‘At}â al-Allâh al-Sakandarî adalah: (1) Jejak-jejak biografis Ibn ‘At}â al-Allâh al-Sakandarî; (2) Penelusuran dasar-dasar teologis dan sufistik Ibn ‘At}â al-Allâh tentang konsep *ilâhîyât* sebagai dasar untuk memaknai teks-teks keagamaan; dan (3) Penemuan filosofi Sufistik konsep *ilâhîyât* Ibn ‘At}â al-Allâh.

---

dalam karyanya *Adhwâq al-Naqṣabandîyah alâ Sharh} al-H{ikam*. Lihat Victor Danner, *Tarekat Shadhiliyyah dan Tasawuf di Afrika Utara* (New York: Islamic Spirituality, 1991).

<sup>8</sup> Konflik antara diantara kaum sufi pada saat itu sudah pada tahap penistaan terhadap kelompok lain, misalnya ulah mengencingi makam Ibn ‘Arabî yang dilakukan oleh kaum sufi yang tidak sependapat dengan pemikiran Ibn ‘Arabî, dan lain sebagainya.

<sup>9</sup> Muh}ammad Sa’îd Ramad}ân al-Bût}î, *al-H{ikam al-‘At}â’iyah: Sharh} wa Tah}lîl* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2000).

## B. Latar Belakang Kehidupan

Ibn ‘Atha’illah as-Sakandari (w. 1309 M) hidup di Mesir di masa kekuasaan Dinasti Mameluk. Ia lahir di kota Alexandria (Iskandariyah), lalu pindah ke Kairo. Julukan Al-Iskandari atau As-Sakandari merujuk kota kelahirannya itu. Di kota inilah ia menghabiskan hidupnya dengan mengajar fikih mazhab Imam Maliki di berbagai lembaga intelektual, antara lain Masjid Al-Azhar. Di waktu yang sama dia juga dikenal luas dibidang tasawuf sebagai seorang “master” (syekh) besar ketiga di lingkungan tarekat sufi Syadziliyah ini.

Pengarang kitab al-Hikam yang cukup populer di negeri kita ini adalah Tajuddin, Abu al-Fadl, Ahmad bin Muhammad bin Abd al-Karim bin Atho’ al-Sakandari al-Judzami al-Maliki al-Syadzili. Ia berasal dari bangsa Arab. Nenek moyangnya berasal dari Judzam yaitu salah satu Kabilah Kahlan yang berujung pada Bani Ya’rib bin Qohton, bangsa Arab yang terkenal dengan Arab al-Aa’ribah. Kota Iskandariah merupakan kota kelahiran sufi besar ini. Suatu tempat di mana keluarganya tinggal dan kakeknya mengajar. Kendatipun namanya hingga kini demikian harum, namun kapan sufi agung ini dilahirkan tidak ada catatan yang tegas. Dengan menelisik jalan hidupnya DR. Taftazani bisa menengarai bahwa ia dilahirkan sekitar tahun 658 sampai 679 H.

Keluarga Ibnu Atho’ adalah keluarga yang terdidik dalam lingkungan agama, kakek dari jalur nasab ayahnya adalah seorang ulama fiqih pada masanya. Tajuddin remaja sudah belajar pada ulama tingkat tinggi di Iskandariah seperti al-Faqih Nasiruddin al-Mimbar al-Judzami. Kota Iskandariah pada masa Ibnu Atho’

memang salah satu kota ilmu di semenanjung Mesir, karena Iskandariah banyak dihiasi oleh banyak ulama dalam bidang fiqih, hadits, usul, dan ilmu-ilmu bahasa Arab, tentu saja juga memuat banyak tokoh-tokoh tasawwuf dan para Auliya' Sholihin.

Ayahnya termasuk semasa dengan Syaikh Abu al-Hasan al-Syadzili - pendiri Thariqah al-Syadziliyyah-sebagaimana diceritakan Ibnu Atho' dalam kitabnya "Lathoiful Minan " : "Ayahku bercerita kepadaku, suatu ketika aku menghadap Syaikh Abu al-Hasan al-Syadzili, lalu aku mendengar beliau mengatakan: "Demi Allah... kalian telah menanyai aku tentang suatu masalah yang tidak aku ketahui jawabannya, lalu aku temukan jawabannya tertulis pada pena, tikar dan dinding"

Oleh karena itu tidak mengherankan bila Ibnu Atho'illah tumbuh sebagai seorang faqih, sebagaimana harapan dari kakeknya. Namun kefaqihannya terus berlanjut sampai pada tingkatan tasawuf. Hal mana membuat kakeknya secara terang-terangan tidak menyukainya.

Ibnu Atho' menceritakan dalam kitabnya "Lathoiful minan" : "Bahwa kakeknya adalah seorang yang tidak setuju dengan tasawwuf, tapi mereka sabar akan serangan dari kakeknya. Di sinilah guru Ibnu Atho' yaitu Abul Abbas al-Mursy mengatakan: "Kalau anak dari seorang alim fiqih Iskandariah (Ibnu Atho'illah) datang ke sini, tolong beritahu aku", dan ketika aku datang, al-Mursi mengatakan: "Malaikat jibril telah datang kepada Nabi bersama dengan malaikat penjaga gunung ketika orang quraaisy tidak percaya pada Nabi. Malaikat penjaga gunung lalu menyalami Nabi dan mengatakan: " Wahai Muhammad.. kalau

engkau mau, maka aku akan timpakan dua gunung pada mereka”. Dengan bijak Nabi mengatakan : ” Tidak... aku mengharap agar kelak akan keluar orang-orang yang bertauhid dan tidak musyrik dari mereka”. Begitu juga, kita harus sabar akan sikap kakek yang alim fiqih (kakek Ibnu Atho’illah) demi orang yang alim fiqih ini”.

### C. Pandangan Ibnu Atha’i;ah Tentang Maqam Sufi

Dalam pandangan tasawuf secara umum, konsep maqām dan hāl adalah dua konsep yang sangat berhubungan dengan salik (pejalan sufi). Maqām adalah tahapan-tahapan thariqah yang harus dilalui oleh seorang salik, yang membuahkan keadaan tertentu yang merasuk dalam diri salik. Semisal maqām taubat; seorang salik dikatakan telah mencapai maqām ini ketika dia telah bermujahadah dengan penuh kesungguhan untuk menjauhi segala bentuk maksiat dan nafsu syahwati. Dengan demikian, maqām adalah suatu keadaan tertentu yang ada pada diri salik yang didapatnya melalui proses usaha riyadhah (melatih hawa nafsu).

Sedangkan yang dimaksud dengan hāl – sebagaimana diungkapkan oleh al-Qusyairi – adalah suatu keadaan yang dianugerahkan kepada seorang sālik tanpa melalui proses usaha riyadhah. Namun, dalam konsep maqām ini Ibn Atha’illah memiliki pemikiran yang berbeda, dia memandang bahwa suatu maqām dicapai bukan karena adanya usaha dari seorang salik, melainkan semata anugerah Allah swt. Karena jika maqām dicapai karena usaha salik sendiri, sama halnya dengan menisbatkan bahwa salik memiliki kemampuan untuk mencapai suatu maqām atas kehendak dan kemampuan dirinya sendiri.



Pun jika demikian, maka hal ini bertentangan dengan konsep fana' iradah, yaitu bahwa manusia sama sekali tidak memiliki kehendak, dan juga bertentangan dengan keimanan kita bahwa Allah yang menciptakan semua perbuatan manusia. Dengan demikian, bagi seorang salik untuk mencapai suatu maqām hendaknya salik menghilangkan segala kehendak dan angan-angannya (isqath al-iradah wa al-tadbir).

Mengenai maqām, Ibn Atha'illah membaginya tingkatan makam sufi menjadi 9 tahapan. Pertama adalah makam taubat. Maqam taubat adalah makam awal yang harus dilalui oleh seorang salik. Sebelum mencapai makam ini seorang salik tidak akan bisa mencapai makam-makam lainnya. Karena sebuah tujuan akhir tidak akan dapat dicapai tanpa adanya langkah awal yang benar.

Kedua adalah makam zuhud. Dalam pandangan Ibn 'Aṭṭā'illah, zuhd ada 2 macam;

1. *Zuhd ahir Jalī seperti zuhd dari perbuatan berlebih-lebihan dalam perkara duniawi, seperti: makanan, pakaian, dan hal lain yang tergolong dalam perhiasan duniawi.*
2. *Dan Zuhd Bāṭin Khafī seperti zuhd dari segala bentuk kepemimpinan, cinta penampilan zahir, dan juga berbagai hal maknawi yang terkait dengan keduniaan”.*

Ketiga adalah makam sabar. Ibn 'Ata'illah membagi sabar menjadi 3 macam :

1. Sabar terhadap perkara haram. *“Sabar atas keharaman adalah sabar atas hak-hak kemanusiaan. Dan sabar atas kewajiban adalah sabar atas*

*kewajiban ibadah. Dan semua hal yang termasuk dalam kewajiban ibadah kepada Allah mewajibkan pula atas salik untuk meniadakan segala angan-angannya bersama Allah”.*

2. Sabar terhadap kewajiban. *Sedangkan sabar terhadap kewajiban adalah sabar terhadap kewajiban dan keharusan untuk menyembah kepada Allah. Segala sesuatu yang menjadi kewajiban ibadah kepada Allah akan melahirkan*
3. Sabar *terhadap* segala perencanaan (angan-angan) dan usaha. *Bentuk sabar yang ketiga yaitu sabar yang menuntut salik untuk meninggalkan segala bentuk angan-angan kepada-Nya.*

Kelima adalah maqam khauf. Seorang salik dapat mencapai derajat maqam khauf apabila dia merasa takut atas sirnanya *al* dan maqamnya, karena dia tahu bahwa Allah memiliki kepastian hukum dan kehendak yang tidak dapat dicegah. Ketika Allah berkehendak untuk mencabut suatu maqām dan *al* yang ada pada diri salik, seketika itu juga Allah akan mencabutnya. “Bukti dari makna ini mengharuskan maqām khauf bagi seorang hamba terwujud, ketika dia memiliki ucapan yang baik dan perilaku yang terpuji maka dia tak akan terputus maqām khauf ini, serta dia tidak terpedaya dengan urusan duniawi, karena hukum kepastian dan kehendak Allah terwujud.”

Keenam adalah maqam ridha dan tawakkal. Ri a dalam pandangan Ibn ‘Ata’illah adalah penerimaan secara total terhadap ketentuan dan kepastian Allah. Hal ini didasarkan pada QS. al-Mā’idah ayat 119:

(Allah ri a terhadap mereka, dan mereka ri a kepada Allah), dan juga sabda Rasulullah SAW.:

(Orang yang merasakan [manisnya] iman adalah orang yang ri a kepada Allah).

Ketujuh adalah maqam mahabbah. Imam al-Ghazālī berpendapat bahwa maqām ma abbah adalah maqām tertinggi dari sekian maqām-maqām dalam tarekat. Dia menggambarkan bahwa ma abbah adalah tujuan utama dari semua maqām. Namun, Ibn ‘Aṭā’illah memiliki pandangan yang berbeda tentang konsep ma abbah bahwa dalam ma abbah seorang sālik harus menanggalkan segala angan-angannya. Dia berpendapat demikian karena alasan bahwa sālik yang telah sampai pada ma abbah (cinta) bisa jadi dia masih mengharapkan balasan atas cintanya kepada yang dicintainya. Dari sini tampak bahwa rasa cinta sālik didasarkan atas kehendak dirinya untuk mendapatkan balasan cinta sebagaimana cintanya. Karena pecinta sejati adalah orang yang rela mengorbankan segala yang ada pada dirinya demi yang dicintainya, dan tidak mengharapkan imbalan apapun dari yang dicintainya, yang dalam konteks ini adalah Allah SWT.

”...ma abbah (cinta) kepada Allah adalah tujuan luhur dari seluruh maqām, titik puncak dari seluruh derajat. Tiada lagi maqām setelah mahabbah, karena ma abbah adalah hasil dari seluruh maqām, menjadi akibat dari seluruh maqām, seperti rindu, senang, ri a dan lain sebagainya. Dan tiadalah maqām sebelum ma abbah kecuali hanya menjadi permulaan dari seluruh permulaan maqām, seperti taubat, sabar, zuhd dan lain sebagainya...”

### A. Landasan Teologis

Dalam teorinya Ibnu Athaillah merekomendasikan kepasrahan penuh kepada Tuhan, sehingga bila dipandang dari kacamata ilmu kalam beliau adalah termasuk penganut Jabariyah, suatu paham yang diidentifikasi sebagai kepercayaan bahwa seluruhnya (termasuk perbuatan manusia) adalah rekayasa tuhan semata. Kepasrahan total, dalam pandangan Ibn Athaillah, menjadi resep kunci agar perjalanan manusia mencapai sang khaliq menuai kesuksesan. Keberserahan diri sepenuhnya kepada-Nya menjadi jalan utama bagi dirasakannya Karunia-Nya yang sangat berlimpah dan keadilan-Nya yang tak terbantah.<sup>10</sup>

Sejak pertama Ibn 'Ataillah Al-Sukandari membangun tasawufnya dengan pemikiran bahwa manusia tidak memiliki kebebasan penuh untuk memilih nasib sendiri sesuai dengan keinginannya. Alasannya karena Allah telah menentukan nasib manusia secara detail dan berkuasa penuh memperlakukan takdir ciptaanNya, termasuk manusia. Dasar pemikiran ini sebenarnya telah membudaya di hampir semua aliran tasawuf yang ada, namun tidak berlebihan apabila dikatakan hanya Ibn 'Ataillah saja yang konsisten dengan prinsip ini, baik secara teoritis maupun praktisnya. Sebab dalam setiap perjalanan pemikiran tasawufnya Ibn 'Ataillah selalu menegaskan kebebasan mutlak yang dituntut manusia.<sup>11</sup>

Hal ini tampak ketika seorang *salik* (pelaku suluk atau pengembara spiritual) yang hendak melakukan mujahadah al-nafs (apabila

---

<sup>10</sup>Mustafa Bisri, *Al-hikam Rampai hikmah Ibn Athaillah*, (Jakarta: cet II, 2007), hlm. 9-11.

<sup>11</sup>Abu Al-Wafa' Al-Ghanimi, Al-Taftazani, *Ibn 'Ataillah Al-Sakandari waTasawwufuh*. (Kairo: Maktabah Angelou Al-Mishriyyah, 1969), hlm 121.

ditulis *mujahadah* saja artinya sama dengan *mujahadah al-nafs*) harus mampu menghilangkan egonya lebih dahulu. Keberhasilan salik dalam mempurifikasikan jiwa dan sekaligus mampu meningkatkan ketaatannya selama *mujahadah* (mendidik jiwa atau nafsu) pada hakikatnya bukan murni hasil rekayasanya sendiri, tetapi karena ada campur tangan Allah. Sebab *mujahadah* sendiri tidak menjamin keberhasilan salik dapat *wusul* (menjumpai) Allah.<sup>12</sup>

Ibn ‘Ataillah tampaknya memberikan tekanan yang sangat kuat dan mendalam ketika memahami hubungan antara kekuasaan Tuhan yang bersifat hakiki dengan kekuasaan manusia yang bersifat nisbi. Sebab apabila manusia menyadari kondisi kemampuannya sangat terbatas dibanding dengan kekuasaan Allah, seharusnya melahirkan perasaan bahwa dirinya sangat rapuh dan tidak berarti apa-apa. Kesadaran tentang kelemahannya dihadapan Tuhan inilah sebenarnya pengertian dasar tentang makrifat yang dimaksud Ibn ‘Ataillah. Artinya, pengertian makrifatullah yang paling mendasar adalah jika manusia telah menyadari sepenuhnya tentang ketidak berdayaannya menghadapi takdir Tuhan, baik takdir baik maupun jelek.<sup>13</sup> Dalam arti lain dapat difahami bahwa manusia pada hakikatnya tidak memiliki kemampuan apa-apa, sehingga layak apabila tidak memerlukan planing (*tadbir*) untuk menentukan masa depannya sendiri. Bagaimana mungkin orang yang tidak memiliki kemampuan dituntut mempunyai perencanaan yang aplikatif. Apalagi semua rencana nasib manusia telah direncanakan oleh Allah sejak zaman *azali*.

---

<sup>12</sup>*Ibid.*

<sup>13</sup>Tanwir, hlm. 34

#### D. Landasan Filosofis

Wahdat al-syuhud merupakan salah satu konsep dalam tasawuf falsafi, sebagaimana konsep ittihad-nya Abu Yazid al-Busthami, konsep hulul-nya Al-Hallaj, atau juga wahdat al-wujud-nya Ibn ‘Arabi. Kajian tentang wahdat al-syuhud oleh para ilmuwan menunjukkan bahwa konsep ini mirip dengan dan mendapat pengaruh besar dari paham wahdat al-wujud, ajaran yang dicetuskan oleh Ibn ‘Arabi.

Konsep ini bermula dari rasa cinta Ibn al-Faridh yang sangat mendalam kepada Tuhan hingga mencapai syauq (rindu-dendam), dan kemudian meningkat menjadi pengalaman uns (), yakni kegilaan dalam asyik-masyuk (intim) dengan Tuhannya. Dalam Risalah al-Qusyairiyah dinukil ungkapan para sufi sebagai berikut :

Pecinta itu syaratnya sampai mabuk (gila) cinta, bila belum sampai seperti itu, cintanya belum benar-benar (belum sempurna).

Jelasnya, mendalamnya cinta rindu terhadap Tuhan menurut ajaran tasawuf para sufi sampai mabuk cinta, sehingga meningkat menjadi wahdat al-syuhud, yakni segala yang mereka pandang tampak wajah Tuhan.

Kesatuan dalam terminology Ibn al-Faridh bukan penyatuan dua wujud, tetapi penyatuan dalam arti yang disaksikan hanya satu, yaitu Wujud Yang Maha Esa. Pluralitas yang tadinya nampak menjadi lenyap sehingga segala sesuatu nampaknya satu kesatuan karena ia telah mampu “menghadirkan” Tuhan dalam dirinya melalui tajalliyat Ilahi.

Menurut pemahaman Musthafa Helmi, tajalli dalam konsep Ibn al-Faridh ada dua segi, yaitu : pertama, tajalli secara zhahir, yakni melihat Yang Esa pada yang aneka; yang kedua, tajalli secara batin, yakni melihat yang aneka pada Yang Esa. Dengan kata lain, barangkali dapat dianalogikan dengan makro dan mikro. Dengan memperhatikan makro kosmos dapat “melihat” mikro kosmos dan sebaliknya. Pengalaman yang demikian dimungkinkan karena fananya yang asyik mencintai ke dalam yang dicinta sehingga ia tenggelam dalam kemanunggalan dan tidak merasakan serta tidak melihat (syuhud) sesuatu selain Allah Yang Maha Tunggal.

Dalam kumpulan syairnya al-Diwan, Ibn al-Faridh melukiskan proses fana secara jelas. Proses awal dari fana adalah melihat Tuhan secara jelas dan pasti dalam setiap benda yang ia lihat. Bahkan dalam setiap pandangannya ke arah mana saja, yang ia lihat hanya Tuhan. Pengalaman yang demikian menyebabkan Ibn al-Faridh merasa satu dengan yang ia cintai. Pada saat dia sadar dari fananya, yang tinggal dalam jiwa dan penghayatan hanyalah sang kekasih, yakni Allah. Inilah yang ia maksud dengan melalui fana ia mengalami kesatuan dengan Allah dan kemudian merasakan cinta yang sejati. Kefanaan bukan keburan wujud jasmaninya, tetapi kefanaan dari kesadaran dan kemauan serta penanggapan indera kekuannya. Demikian juga dengan penyatuan di dalam Tuhan adalah searti dengan tersingkapnya tabir penghalang sehingga Dzat Yang Mutlak hadir dalam mata hatinya. Situasi yang demikian bukanlah sesuatu yang tidak mungkin karena si penyair (Ibn al-Faridh) sedang dalam kondisi spiritual yang mistis. Dengan demikian semakin jelas terlihat, bahwa konsep wahdat al-syuhud ini

berbeda dari doktrin al-hulul. Sebab, dalam konsep ini penyatuan itu bukan pada substansi manusia yang melebur ke dalam dzat Tuhan, tetapi fananya seluruh yang ada dari kesadaran dan penglihatan sehingga yang nampak ada hanyalah Dzat Yang Esa dan karenanya disebut wahdat al-syuhud bukan wahdat al-wujud. Dari sini nampak bahwa dalam pemahaman Ibn al-Faridh antara bukan wahdat al-wujud. Dari sini nampak bahwa dalam pemahaman Ibn al-Faridh antara wahdat al-syuhud dan wahdat al-wujud itu berbeda. Sementara dalam pemahaman Abdurrahman Wahid (Gus Dur) wahdat al-syuhud merupakan bagian dari wahdat al-wujud. Menurut Ibn al-Faridh, bagi mereka yang sudah menemukan cinta Ilahi yang sejati, wahdat al-syuhud ini dapat dialami dalam keadaan sadar (al-mahwu) dan atau dalam situasi sakr.

Wahdat al-syuhud merupakan salah satu dari konsep-konsep yang ada dalam tasawuf falsafi. Konsepsi yang dibangun atas dasar rasa cinta yang mendalam kepada Allah ini dicetuskan pertama kali oleh Ibn al-Faridh. Berbeda dengan konsep wahdat al-wujud-nya Ibn ‘Arabi, konsep wahdat al-syuhud berpendapat bahwa kesatuan bukanlah meleburnya manusia dengan Tuhan secara jasmani, melainkan tersingkapnya rahasia wajah Tuhan setelah fananya kesadaran dan kemauan manusia, serta fananya segala penglihatan di sekitarnya, yang nampak hanyalah wajah Tuhan.

#### E. Kesimpulan

1. Ibn ‘Atha’illah as-Sakandari (w. 1309 M) hidup di Mesir di masa kekuasaan Dinasti Mameluk. Ia lahir di kota Alexandria (Iskandariyah),



lalu pindah ke Kairo. Kota Iskandariah pada masa Ibnu Atho' memang salah satu kota ilmu di semenanjung Mesir, karena Iskandariah banyak dihiasi oleh banyak ulama dalam bidang fiqih, hadits, usul, dan ilmu-ilmu bahasa Arab, tentu saja juga memuat banyak tokoh-tokoh tasawwuf dan para Auliya' Sholihin. Keluarga Ibnu Atho' adalah keluarga yang terdidik dalam lingkungan agama, kakek dari jalur nasab ayahnya adalah seorang ulama fiqih pada masanya. Oleh karena itu tidak mengherankan bila Ibnu Atho'illah tumbuh sebagai seorang faqih, Namun kefaqihannya terus berlanjut sampai pada tingkatan tasawuf. Kondisi semacam inilah yang mengkostruk pemikirannya tentang *wahdat as-syuhud*.

2. Ibn 'Ataillah memberikan landasan teologis yang sangat kuat dan mendalam terhadap konsep *wahdat as-syuhud* ketika memahami hubungan antara kekuasaan Tuhan yang bersifat hakiki dengan kekuasaan manusia yang bersifat nisbi. Sebab apabila manusia menyadari kondisi kemampuannya sangat terbatas dibanding dengan kekuasaan Allah, seharusnya melahirkan perasaan bahwa dirinya sangat rapuh dan tidak berarti apa-apa. Kesadaran tentang kelemahannya dihadapan Tuhan inilah sebenarnya pengertian dasar tentang *wahdat as-syuhud* yang dimaksud Ibn 'Ataillah. Artinya, pengertian *wahdat as-syuhud* yang paling mendasar adalah jika manusia telah menyadari sepenuhnya tentang ketidak berdayaannya menghadapi takdir Tuhan, baik takdir baik maupun jelek. Dalam arti lain dapat difahami bahwa manusia pada hakikatnya tidak memiliki kemampuan apa-apa, sehingga layak apabila tidak

memerlukan planing (*tadbir*) untuk menentukan masa depannya sendiri. Bagaimana mungkin orang yang tidak memiliki kemampuan dituntut mempunyai perencanaan yang aplikatif. Apalagi semua rencana nasib manusia telah direncanakan oleh Allah sejak zaman *azali*.

3. *Wahdat al-syuhud* merupakan salah satu dari konsep-konsep yang ada dalam tasawuf falsafi. Konsep *wahdat as-syuhud* Ibn ‘Ataillah dibangun atas dasar rasa cinta yang mendalam kepada Allah. Berbeda dengan konsep *wahdat al-wujud*-nya Ibn ‘Arabi, konsep *wahdat al-syuhud* berpendapat bahwa kesatuan bukanlah meleburnya manusia dengan Tuhan secara jasmani, melainkan tersingkapnya rahasia wajah Tuhan setelah fananya kesadaran dan kemauan manusia, serta fananya segala penglihatan di sekitarnya, yang nampak hanyalah wajah Tuhan.

### DAFTAR PUSTAKA

- Affandi, A. Khozin. *Langkah Praktis Menyusun Proposal*. Surabaya: Pustakamas, 2011.
- , “Berkenalan dengan Hermeneutika” dalam [http://www.akhozinaffandi.blogspot.com/2011/Diakses 22-03-2012](http://www.akhozinaffandi.blogspot.com/2011/Diakses%2022-03-2012).
- Afifuddin dan Saebani, Beni Ahmad. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Pustaka Setia, 2009.
- ‘Ajam (al), Rafiq. *Mawsûat Mus}t}alah}ât al-Tas}awwuf al-Islâmî*. Beirut: Maktabah Lubnân, 1999.
- Ansari, Muhammad Abdul Haq. *Sufism And Shari’ah: A Studi Of Shaykh Ahmad Sirhindi’s Effort to Reform Sufism*. United Kingdom: The Islamic Law Foundation, 1997.

- Bakker, Anton dan Zubair, Achmad Charris. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Bû}î (al), Muh}ammad Sa'îd Ramad}ân. *al-H{ikam al-'At}â'îyah: Sharh} wa Tah}lîl*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2000.
- Danner, Victor. *Tarekat Shadhiliyyah dan Tasawuf di Afrika Utara*. New York: Islamic Spirituality, 1991.
- Dzawafi, Agus Ali. "Wah}dat al-Wujûd Ibn Atha'llah al-Sakandarî". Tesis--IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2006.
- H{afnî (al), 'Abd. al-Mun'im. *al-Mawsûat al-S{ûfiyah: A'lâm al-Tas}awwuf wa al-Munkirîn 'alayh wa l-T{uruq al-S{ûfiyah*. Kairo: Dâr al-Rashâd, 1992.
- H{akîm (al), Su'âd. *al-Mu'jam al-S{ûfi*. Beirut: Dandarah, 1981.
- Ida, Rachmah. "Ragam Penelitian Isi Media Kuantitatif dan Kualitatif" dalam Burhan Bungin (ed.), *Metodologi Penelitian Kualitatif: Aktualisasi Metodologis ke Arah Ragam Varian Kontemporer*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Raka Sarasin, 2000.
- Sirhindi, Shaykh Ah}mad. *Maktûbât Imâm Rabbâni*, Vol. 1. Lucknow: Delhi, 1911.
- Siswomihardjo, Koento Wibisono. "Ilmu Pengetahuan: Sebuah Sketsa Umum mengenai Kelahiran dan Perkembangannya sebagai Pengantar untuk Memahami Filsafat Ilmu" dan Imam Wahyudi, "Ruang Lingkup dan Kedudukan Filsafat Ilmu" dalam Tim Dosen Filsafat Ilmu UGM (Penyusun), *Filsafat Ilmu: Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Liberty, 2001.
- Taftâzânî (al), Abû al-Wafâ al-Ghanîmî. *Ibn 'At}â al-Allâh al-Sakandarî wa Tas}awwufuh*. Kairo: Maktabah al-Anglo al-Misriyah, Cet. Ke-2, 1969.

Abd.Haq Ansari, Dr.Muhammad, *Antara Sufisme dan Syari'ah*, Rajawali,  
Jakarta : 1999.

Al-Fayumi, Dr.Muhammad Ibrahim, *Ibn 'Arabi : Menyingkap kode dan  
menguak simbol di balik paham Wihdat al-Wujud*, , Erlangga,  
Jakarta : 2007

Al-Jaili, Syekh Abd. Karim Ibn Ibrahim, *Insan Kamil : Ikhtiar Memahami  
Kesejatian Manusia dengan Sang Khalik hingga Akhir Zaman*,  
Pustaka Hikmah Perdana, Surabaya : 2005

Al-Taftazani, Abu Wafa' al-Ghanimi, *Tasawuf Islam : Telah Historis dan  
Perkembangannya*, Gaya Media Pratama, Jakarta ; 2008